

## قوه خیال و عالم صور خیالی\*

- دکتر رضا اکبریان
- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

### چکیده

در تاریخ فلسفه اسلامی از زمان فارابی تا عصر حاضر، بحث از خیال بسیار مهم بوده و در حل بسیاری از مسائل مؤثر افتاده و توانسته است که به حل مسائل غامض تری چون مسئله شناخت، ربط حادث به قدیم و حیات اخروی مدد برساند، تا جایی که بعضی صاحب نظران توجه به این مسئله را از ممیزات فلسفه اسلامی دانسته‌اند. فارابی تجرد خیال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکر است، بلکه جمیع قوای مربوط به غیب نفس، غیر از قوه عاقله را مادی می‌داند، لذا قائل است که انسان تنها به عنوان عقل جزئی بعد از موت باقی است و سایر قوای او از بین می‌رود. ابن سینا همگام با وی، خیال را قوه‌ای جسمانی می‌داند و به تبع، به عدم بقای خیال و صور خیالی ملتزم می‌شود، گرچه نشانه‌هایی از گرایش به تجرد خیال در بعض آثار او به چشم می‌خورد. سهروردی با استناد به عالم خیال به حل بسیاری از مسائل و مخصوصاً به جمع



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

میان دین و فلسفه، مشاهده و برهان و نقل و عقل نائل می‌شود. وی علی‌رغم پیروی از شیخ الرئیس در جسمانیت خیال، صور خیالی را مجرد، باقی و موجود در عالم مثال اکبر یا خیال منفصل می‌شمارد. از این رو در کتب خود از یک سو برهان بر وجود چنین عالمی که از آن به مثال مطلق و عالم برزخ «برزخ نزولی» تعبیر می‌شود، اقامه نموده است و از سوی دیگر قوه متخیله و همین طور سایر قوای مربوط به غیب نفس غیر عاقله را مادی می‌داند و سنخیت بین مدرک و مدرک را حفظ نکرده و قائل به رؤیت صور خیالی در مثال مطلق توسط نفس می‌شود.

در این میان صدرالمتألهین بر خلاف فلاسفه پیشین، خیال را قوه‌ای مجرد -به تجرد مثالی- و باقی به بقای نفس و به تعبیر دقیق‌تر، عامل بقای نفس پس از مفارقت از بدن می‌داند. از نظر او جمیع صور خیالیه در موطن و صقع نفس‌اند و صوری را که نفس اختراع می‌نماید و از دعابات وهم و قوه خیال است، نمی‌توان در عالم مثال مطلق دانست. بهشتی که آدم از آن هبوط نمود، مثال مطلق است و جنتی را که برای متقین مهیا نموده‌اند، «برزخ صعودی» است نه نزولی. نسبت صور خیالی به قوه تخیل و متخیل، نسبت علت به معلول است نه حال به محل و قیام صور خیالی به نفس قیام صدوری است نه حلولی و صور علمیه مخلوق نفس و نفس منشأ صور است. اثبات اختصاص این نظریه به ملاصدرا و نقد نظریه سهروردی و ابن سینا بر اساس آن با عنایت به نتایج و آثار فلسفی مترتب بر هر یک، هدف اصلی این مقاله است.

واژگان کلیدی: عالم خیال، قوه خیال، برزخ نزولی، برزخ صعودی، سهروردی، ملاصدرا.

### طرح مسئله

در تاریخ فلسفه و عرفان و دوره فاصل میان فارابی و ملاصدرا اثبات عالم خیال در قوس نزول توسط سهروردی و اثبات آن در قوس صعود توسط ملاصدرا باعث شد تا عالم خیال در پرتو این نظریه جایگاه ویژه‌ای پیدا کند که همه راههای صعود و نزول به آن پیوندد و هر فیضی که از عالم بالا می‌رسد از آنجا بگذرد. فارابی و ابن سینا، عالم خیال را در قوس نزول و صعود منکرند و سهروردی فقط به عالم خیال در قوس نزول نظر دارد. در نظر ملاصدرا، قوه خیال با این ویژگی که مرز مادیت و تجرد است از سایر قوا متمایز می‌شود. خیال پنجره‌ای دو سویه در انتهای عالم طبیعت و ابتدای عالم آخرت است که اولین نگاههای انسان مادی به جهان مجرد را میسر و بقای نفس همه انسانها

پس از مفارقت از بدن را تبیین می‌کند. اما در نظر ابن سینا و شیخ اشراق، قوه خیال مانند سایر قوا، موجودی مادی و فانی به فنای بدن است و عاقله تنها قوه مجرد است. روشن است که اخذ هر یک از این دو موضع، اصول و مقدمات خاصی را لازم دارد، همچنان که نتایج و آثار خاصی را به همراه می‌آورد. باید معلوم شود که جسمانی بودن خیال، چه مسائلی را بی‌جواب گذاشته بود که ملاصدرا مسیر حرکت خود را به سمت مجرد دانستن خیال تغییر داد و مجرد برزخی بودن خیال، چگونه پاسخگوی این مسائل شد؟ مسئله اصلی ما در این مقاله در گام اول گزارش دقیقی از سیر این بحث از فارابی تا ملاصدراست که بر اساس آن معلوم شود چه میراثی به ملاصدرا رسیده، او چه نوآوری‌هایی در این زمینه داشته و فیلسوفان بعدی چه نظری نسبت به سخنان او داشته‌اند. تبیین و تحلیل فلسفی قوه خیال و عالم صور خیالی توسط ملاصدرا، نسبت به تبیین و تحلیل ابن سینا، سهروردی و ابن عربی از چه امتیازاتی برخوردار است؟ نوآوری ملاصدرا در مورد قوه خیال و عالم صور خیالی چیست؟ آیا تجرد قوه خیال و دید تازه در مورد عالم صور خیالی در قوس صعود که محصول مبادی و قواعد خاص حکمت متعالیه است، از جمله نوآوری‌های ملاصدرا به حساب می‌آید؟ چه لوازمی بر این نظریه مترتب می‌شود؟ و با توجه به نقدهایی که در مورد این نظریه و نتایج آن وجود دارد میزان استحکام آن چقدر است؟

### انکار عالم خیال توسط فارابی و ابن سینا

همان‌طور که گفتیم فارابی و به تبع او ابن سینا خیال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکرند و جمیع قوای مربوط به نفس، غیر از قوه عاقله را مادی می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۳۶۱/۲). لذا قائلند که انسان تنها به عنوان عقل جزئی بعد از موت باقی است و سایر قوای او از بین می‌رود. با این وصف فارابی نظریه نبوت خود را به کمک صور خیالیه تبیین می‌کند و ابن سینا به کمک عقل.

فارابی می‌گوید اگر قوه خیال در وجود کسی به کمال قوت برسد او می‌تواند در بیداری هم صورتهای خیالی را درک کند، چنان که پیامبر فرشته وحی را در صورت شخص خاصی می‌دید. به نظر فارابی پیامبر از طریق خیال به عقل فعال می‌پیوندد و علم

گذشته و آینده را از عقل فعال می‌گیرد. اشکالی که به فارابی وارد می‌شود این است که او گویی مقام فیلسوف را برتر از مقام نبی دانسته است؛ زیرا نبی علم را از طریق خیال از عقل فعال اخذ می‌کند و حال آنکه فیلسوف با عقل به عقل فعال متصل می‌شود. در سیر و بسطی که فلسفه اسلامی مخصوصاً در مبحث خیال پیدا کرد این اشکال به تدریج رفع شد و چون نوبت به ملاصدرا رسید او توانست در پرتو مبانی و اصول فلسفی اش هر گونه دوگانگی و یا تقدم و تأخر را بین خیال و عقل برطرف سازد.

شیخ الرئیس در طبیعیات شفا در نفی تجرد خیال متصل و این که ادراک خیالی به قوه جسمانی است و تجرد ندارد، دلایلی آورده است.<sup>۱</sup> از نظر وی خیال قوه‌ای است جسمانی و مدرک صور جزئی که فعل خود را به کمک آلت جسمانی انجام می‌دهد و از آنجا که هیچ یک از قوای مدرک جزئیات، مجرد نیست خیال نیز غیر مجرد است. این قوه صور جزئیة متخیله را از ماده به طور تام تجرد می‌کند، اما علائق مادی نظیر وضع و کم و کیف همراه صور می‌مانند. وظیفه خیال، حفظ صور محسوسه‌ای است که در حس مشترک حاصل می‌شود و موضع آن بخش مؤخر بطن مقدم مغز است و نمی‌تواند فعل تخیل را انجام دهد مگر اینکه صور خیالی در جسم مرسم شوند که این ارتسام، میان قوه و جسم مشترک است (همو، ۱۳۶۴:

۳۴۸-۳۵۰؛ نیز در جسمانیت خیال ر.ک: همو، ۱۳۷۸: ۲/۳۲۳). همچنین شیخ در کتاب نفس شفا (۱۳۷۵: ۲۵۹-۲۶۶) بر جسمانیت خیال و ادراکات خیالی دلایلی اقامه می‌کند.<sup>۲</sup> در

۱. از نظر ابن سینا نفس دارای پنج قوه ادراک باطنی است که عبارتند از: ۱- حس مشترک، مدرک صور حسی، ۲- خیال، حافظ این صور، ۳- وهم، مدرک معانی جزئی غیر محسوس، ۴- متصرفه، ترکیب کننده یا جداکننده صور که اگر تحت سیطره وهم باشد متخیله و اگر زیر نظر عقل باشد متفکره نامیده می‌شود، ۵- ذاکره که حافظ این صور همراه با حکم می‌باشد و هر یک از این قوا دارای ابزار جسمانی خاص می‌باشند (ابن سینا، *الطبیعیات من الشفاء*: ۳۴۲؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۸: نمط ۳، فصل ۹، ص ۲۴۰).

۲. ماحصل دلایل شیخ الرئیس بر اثبات جسمانیت خیال و ادراکات خیالی در این مقام این است که تمایز صور خیالی یا به «جهت» است مثلاً یک صورت سمت راست و صورت دیگر سمت چپ قرار دارد، یا به «مقدار» است چنان که یک صورت خیالی بزرگ‌تر از صورت دیگر است و با به «کیفیت» است چنان که یک صورت خیالی به عنوان مثال سیاه است و صورت دیگر سفید، و این قبیل تمایزات که نشان می‌دهد که صور خیالی دارای وضع و کم و کیف‌اند بر حصول صور در محل جسمانی دلالت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۹-۲۶۶؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۶۴: ۳۵۱-۳۵۶؛ رازی، ۱۴۱۰: ۲/۳۵۲؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۸/۲۳۴-۲۳۷).

رساله نفس (۱۳۳۱: ۳۱-۳۳) نیز در مقام نتیجه‌گیری می‌گوید: پس معلوم شد که ادراکات خیالی به قوت، جسمانی باشد.

بنا بر انحصار تجرد در تجرد عقلانی و نفی تجرد برزخی، بقای پس از مرگ و حشر مخصوص کسانی است که به تجرد عقلی تام رسیده باشند و نفوس بسیط با مفارقت نفس از بدن محکوم به فنا هستند. شیخ به واسطه انکار تجرد خیال،<sup>۱</sup> از اثبات معاد جسمانی و حشر عاجز مانده است و در بعضی از کتب خود برهان بر محال بودن عود نفس به بدن اقامه نموده و عود روح را به بدن دنیایی مستلزم اجتماع نفسین در بدن واحد دانسته است. مع ذلک در شفا و نجات (بی تا: ۹۲؛ ۱۳۶۴: آخر کتاب نجات) معاد جسمانی را تصدیق نموده است.<sup>۲</sup> شیخ به واسطه انکار تجرد خیال، در بقای نفوس ساده که به مقام تعقل بالفعل نرسیده‌اند متحیر مانده به طوری که در «مجالس سبعة»<sup>۳</sup> به بطلان این قبیل نفوس حکم کرده، ولی در «رسالة فی السعادة» (۱۹۵۳: ۲۷۴-۲۷۵) ملاک بقا را به داشتن حداقل ادراک عقلانی یعنی ادراک اولیات تنزل داده و نتیجه گرفته که این قبیل نفوس نیز به سبب داشتن همین مرتبه از ادراک، باقی‌اند و بعد از مرگ به

۱. شیخ در کتاب مباحثات، مادی بودن مبدأ خیال را قبول ندارد، ولی چون تشکیک خاصی و حرکت جوهری و عقول عرضیه را منکر است، اذعان به تجرد خیال ننموده است و با آنکه در این مسئله هم مثل کثیری از مباحث علم باری و تجرد خیال و معاد جسمانی متحیر است، با این برهان قوی نمی‌تواند قائل به انعدام قوای باطن انسانی و نفوس حیواناتی که دارای حفظ و ذکرند شود، ولی مع ذلک ملتزم به این معنا نیست. چون قول به اینکه نفس انسانی غیر از جهت تعقل و جنبه ادراک کلیات مرتبه‌ای یا مراتب دیگری از وجود تجردی را دارد، با مبانی او درست در نمی‌آید. علاوه بر این شیخ در اینکه صور اشباحی و مقداری چگونه بدون حلول در اجسام تحقق پیدا می‌نمایند، درگیر است.

۲. ابن سینا در شفا بر نفی تجرد قوه وهم دلایلی آورده است که از نظر ملاصدرا تام نیست. چون او اثبات کرده است که قوه واهمه که کارش ادراک معانی است، قطعاً باید مجرد باشد. دلیل ملاصدرا بر مادی بودن خیال این است که چون قوه خیال جسمانی است قوه واهمه هم که متعلق ادراکش افراد جزئی است، باید مادی باشد. توضیح این برهان آن است که مدرکات وهم مثل محبت و صداقت و بغض یا مطلق است و یا مضاف به فرد جزئی خارجی. اول که مطلق و کلی باشد باطل است، چون مدرک کلیات و معانی کلیه عقل است. پس باید آنچه که به واسطه قوای جزئی ادراک می‌شود به واسطه مناسبت تامه بین مدرک و مدرک امر جزئی باشد و در جای خود ثابت شده است که مدرک صورت جزئی قوه جسمانی است (ص ۹۶ پاورقی سفر نفس اسفار ص ۵۹).

۳. این رساله را در رسائل موجود ابن سینا نیافتیم، به اخذ مطلب از اسفار (۱۴۷/۹) و الشواهد الربوبیه (۱۳۶۰: ۲۲۴-۲۲۵) اکتفا کردیم.

اجسام فلکی که موضع تخیل آنهاست تعلق می‌گیرند (بی‌تا: ۴۳۱؛ ۱۳۷۸: ۳/۳۵۵).

آنچه در بالا بیان شد، موضع مشهور شیخ در باب قوه خیال است، اما آیا آخرین یا تنها موضع او نیز هست؟ و آیا او هرگز تردیدی در جسمانیت خیال نکرده و یا فراتر از آن گرایشی به مجرد نشان نداده است؟ شیخ در پاسخ سؤالی در باب خوف و غضب و امثال آن، چون مجرد برزخی نفس را قبول ندارد می‌گوید: «ترس و خوف و امثال آن، معانی جسمیه‌اند که برای عقلی شدن، نیاز به تجرید دارند». اما حق این است که این قبیل معانی غیر قابل تجزی و غیر جسمانی و امور مجرد برزخی هستند و منحصر کردن مجرد به مجرد عقلی، شیخ را ناچار کرده معانی مذکور را جسمانی بداند. به نظر می‌رسد این قبیل مشکلات، خود شیخ را نیز به فکر واداشته تا راه حلی بیابد که توجیه‌کننده و حلال آنها باشد و آنچه می‌توان در لابلا کتب و رسائل او، با دقت و با جستجو پیدا کرد نیز بیانگر حرکت او برای دستیابی به این راه حل و شروع مسیر به سمت مجرد دانستن خیال و فاصله گرفتن از حکم قطعی به مادیت آن است.

در مباحثات به برهانی برمی‌خوریم که نتیجه مقدمات ذکر شده در آن، مجرد خیال است.<sup>۱</sup> خلاصه برهان این است که اگر مدرک صور و متخیلات جسم و جسمانی باشد باید مانند جسمانیت در معرض انحلال با حرارت غریزه و تزاید به وسیله تغذیه باشد. در نتیجه هر چند سال یک بار که تمام اجزای بدن عوض می‌شود این صور هم باید از بین رفته، عوض شوند. اما باقی ماندن و تغییر نکردن صور مذکور نشان می‌دهد که مدرک آنها جسمانی نیست. به عبارت دیگر زوال محل، مستلزم زوال حال است و اگر صور ادراکی در محلی باشد که پیوسته در حال زوال و تحلیل است - که امور جسمانی این طورند - باید خود نیز به تبع محل زایل شوند. اما

۱. این برهان را فخر رازی در المباحث المشرقیه و صدر المتألهین در اسفار و حاجی سبزواری در شرح المنظومه به نقل از مباحث آورده‌اند. ما در مباحثات آن را نیافتیم و به نقل قول از منابع فوق پرداختیم: «... إن الإنسان عنده صور متخیلة و مذکورة محفوظة... فهذه الصورة لو كانت منطبعة فی النفس لم یجز أن یقال: إنها مرّة حاضرة و مرّة غیر حاضرة و مرّة خاطرة بالبال و مرّة غیر خاطرة. فإن الخطور لیس أمراً غیر حصول بالفعل، فبقی أنها فی حال الغفلة تكون غیر حاضرة النفس... فهی موجودة بالفعل عند بعض القوی» (رازی، ۱۴۱۰: ۳۴۹-۳۵۱؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۲۲۸/۸-۲۳۰؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۹۱-۲۹۲، به نقل از مباحثات؛ نیز ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۷-۵۴).

از عدم زوال این صور معلوم می‌شود که محل آنها غیر جسمانی است. شیخ رئیس پس از ذکر مقدمات فوق و تکمیل نمودن دلیل، نتیجه خود را اعلام می‌کند: «الحفظ و الذکر لیسا جسمائین بل إنّما یوجدان فی النفس».

جسمانی نبودن این صور از طریق شباهتی که با صور معقوله دارند هم مؤکد می‌شود که این شباهت، یکسان بودن عمل نفس در هنگام یادآوری این صور و صور معقوله است به این ترتیب که نفس همان‌طور که با متصل شدن به عقل فعال، صور عقلیه مغفول عنه را به خاطر می‌آورد، این صور را هم با اتصال به عقل فعال به یاد می‌آورد: «و تكون للنفس هیأة بها یمکنها استرجاع تلك الصور حتّی الصور متی شاءت من المبادئ المفارقة و حیثذ یمکن الأمر فی المدرکات و المتخیلات علی وزن المعقولات من جهة أن النفس إذا اکتسبت ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال، فإذا انمحت الصور المستحصلة تمکّنت من استرجاعها متی شاءت من العقل الفعّال، کذا هاهنا إلا أن المشکل أنّه کیف ترسم الأشباح الخیالیة فی النفس».

به این ترتیب شیخ همه مقدمات لازم جهت مجرد خیال را فراهم می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که صور خیالی امور جسمانی نیستند، و چون باید سنخیت مدرک و مدرک برقرار باشد پس قوه درک آن صور یعنی حافظه و ذاکره نیز مجرد و غیر جسمانی باشد. تنها مشکل باقی مانده مشکل ارتسام صور خیالیه در نفس است که با اصول مقبول شیخ قابل توضیح نیست.

با دقت در آنچه آوردیم به نظر می‌رسد که بخش میانی استدلال مذکور که مربوط به یکسان بودن عمل نفس در یادآوری صور خیالی و صور معقول است، با استدلالی که شیخ برای اثبات جسمانیت خیال در مباحثات آورده منافات داشته و ناقض آن است، چرا که در آن برهان از نحوه یادآوری صور خیالی، برای جسمانیت خیال کمک می‌گیرد و اثبات می‌کند که چون این صور در قوای مادی منطبق‌اند نه در نفس لذا گاه از خاطر می‌روند و گاه به ذهن خطور می‌کنند و اینجا می‌گوید حافظ صور خیالیه عقل فعال است، در حالی که روشن است که عقل فعال محل تمثّل امور مادی قرار نمی‌گیرد تا بتواند حافظ آنها باشد و در نظر شیخ، صور خیالی محسوس و مادی‌اند. مؤید آنچه گفتیم سخن خواجه است در اشارات که برای ابطال فرض

فخر رازی که می‌خواهد عقل فعال را حافظ صور موجود در حس مشترک نیز بداند می‌گوید: «العقل الفعال لتمثل المعقولات فيه و امتناع تمثّل المحسوسات فيه، يصلح لأن يكون حافظاً للصور المعقولة دون المحسوسة» (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۳۳۸/۲). پس اگر عقل فعال حافظ صور متخیله باشد قطعاً این صور محسوس نیستند.

حاصل کلام اینکه شیخ گرچه با جسمانیت خیال شروع می‌کند و بر صحت آن دلایل متعددی اقامه می‌نماید اما از یک سو به دلیل وجود اشکالاتی که با جسمانیت خیال پیش می‌آید و مانع پیشبرد نظریه او می‌شود و از سوی دیگر با توجه به شواهد و مؤیداتی که تجرد خیال را تقویت می‌کند کم کم از حالت یقین خارج می‌شود و گاه با شک و گاه با ظن نسبت به تجرد خیال حکم می‌کند، و یک جا نیز آنقدر پیش می‌رود که برای رسیدن به تجرد خیال فقط نیازمند حل یک مشکل است و بس، یعنی مشکل ارتسام صور در قوه خیال. پس او به نتیجه تجرد خیال می‌رسد اما به دلیل نداشتن برخی مبانی و نقصان یک مقدمه برهان، نمی‌تواند شکل کامل برهان را تنظیم کند.

## سهروردی و عالم خیال

سهروردی علاوه بر عالم جسمانی و عالم نفس و عقل با طرح عالم دیگری به نام عالم مثال<sup>۱</sup> که عبارت از صور قائم به ذات است، گام مهمی در توسعه و تعمیق فلسفه در جهان اسلام برمی‌دارد.<sup>۲</sup> این صور دارای وجودی مستقل از قوه خیال و در

۱. عالم مثال مشتمل بر صور خیالی‌ای است که غیر صور موجود در اجسام مادی است. این عالم به لحاظ ساختار و عدد محدود انواع آن با جهان ما هماهنگی دارد اما ممکن است عدد افراد در هر نوع نامتناهی باشد. این به سبب آن است که انواع مختلف از تأثیر و تأثر صواد الهی ناشی می‌شوند. از آنجا که بین نورالانوار و عوالم مادی و مثالی مراتب نامحدودی وجود ندارد، عدد چنین ترکیهایی و در نتیجه عدد انواع مختلف اشیا، هر چند بسیار زیاد ولی محدود است. به علاوه، چون عالم مبدأ زمانی نداشته و افراد در عالم مثال بدن مادی ندارند، ممکن است عددی نامتناهی از افراد همراه با یکدیگر در درون هر یک از این اعداد متناهی از انواع موجود باشد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۸۰/۲).

۲. ظاهراً ابن سینا اولین حکیم مسلمان بود که در حل مسائل مربوط به توجیه نظریه دینی پاداش و عقاب اخروی از اصطلاح خیال بهره جست (ر.ک: فضل الرحمان، رؤیا، خیال و عالم مثال، که صورتهای ابتدایی نظریه سهروردی در باب عالم مثال را توضیح داده است).

عالمی فراتر از ماده و فروتر از عقول قرار دارند و اگر حقیقی تر از عالم مادی نباشند به هر حال واقعی‌اند (۱۳۹۷: ۲۱۱/۲-۲۱۲). سهروردی خیال را مخزنی برای صور نمی‌داند؛ زیرا اگر چنین بود نزد نفس حاضر و مورد ادراک آن بودند در حالی که ما در نفس خود در هنگام عدم تخیل، چیزی برای ادراک نمی‌یابیم. از نظر او این صور در عالم ذکر، یعنی عالم انوار اسفهدیه تحقق دارند و نور اسفهدی که مدبر انسان است آن صور را در همان عالم به کمک قوه خیال مشاهده می‌کند. قوه خیال که سایه قوه‌ای از نور مدبر و اسفهدی در بدن است، مظهر و نه محل انطباع آن صور می‌باشد. نور مدبر به واسطه اشراق بر این قوه، آن صور را می‌بیند همان‌طور که بر اثر اشراق بر چشم، صور مقابل آن را می‌بیند (همان: ۲۰۸-۲۱۶).

سهروردی در حکمة الاشراف و سایر کتب خود، برهان بر وجود این عالم که از آن به عالم مثال مطلق و عالم برزخ نزولی نیز تعبیر می‌کند، اقامه نموده است. او با آنکه قوه متخیله و همین‌طور سایر قوای نفس غیر از قوه عاقله را مادی می‌داند، سنخیت بین مدرک و مدرک را حفظ نکرده و قائل به رؤیت صور خیالیه در مثال مطلق توسط نفس می‌شود. سهروردی صورتهایی را که در آینه دیده می‌شود از قبیل اشباح مجرده پنداشته و نیز صورتهایی که در خواب دیده می‌شود و همچنین جنان را مربوط به این عالم دانسته، بلکه ادراک حسی را نیز مشاهده صورتهای مثالی موجود در این عالم تلقی کرده است.

دلیل عقلی بر وجود عالم مثال مبتنی بر تعریف سهروردی از ابصار است به حضور شیء مستتیر در مقابل چشم سلیم. سهروردی بر اساس آرای اشراقی خویش نظریه‌ای را در باب مشاهده ارائه کرده است که مبنای معرفت‌شناختی مکتب اشراقی قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

۱. سخن سهروردی این است که «مشاهده» تنها می‌تواند مطابق با اصول اشراق صورت پذیرد. او نخست نظریه‌های موجود را درباره اینکه مشاهده چگونه رخ می‌دهد مردود می‌شمارد و سپس نظر خود را اظهار می‌کند (۱۳۹۷: ۱۳۳/۲-۱۳۴). طبق نخستین نظریه، پرتو نوری از جسم می‌تابد و پس از برخورد به مردمک چشم اثری آنجا می‌گذارد که آن را عمل دیدن می‌نامیم. نظریه دوم موضعی مقابل نظریه اول می‌گیرد و می‌گوید شعاع نوری از چشم صادر می‌شود و به جسم برخورد می‌کند و این عمل دیدن را تشکیل می‌دهد. سهروردی هر دو نظر را رد و نظریه خود را به شرح زیر عرضه می‌کند: «چون دانستی که دیدن عبارت از منطبق شدن صورت اشیا در چشم نیست و به خروج شعاع

او بر این اساس چارچوبی به دست می‌دهد که مشاهده را هم در معنای مادی، و هم در معنای عقلانی آن تعلیل می‌کند. این موضوع - همراه با انکار مادی بودن صور موجود در آئینه، رؤیت‌های قوه خیال و رؤیاها - مبتنی بر ردّ این احتمال است که صور شیء کبیر در شیء صغیر جای گیرند؛ هرچند مسلم است که شبکیه، متخیله و آئینه محل و نیز شرط ظهور آنان است. وقتی چیزی را ادراک می‌کنیم مدرک باید واقعاً برای ما حاضر باشد نه اینکه توسط طرحی در مغز بر ذهن ما نموده شود. صور موجود در آئینه هرچند مشروط به وجود آئینه هستند نمی‌توان گفت که در درون آئینه جای دارند. بدین ترتیب، این صور باید در جایی دیگر که همان عالم مثال است وجودی واقعی داشته باشند (همان: ۹۹-۱۰۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۶۷-۲۷۴ و ۴۷۰-۴۷۴؛ سهروردی، ۱۳۹۷: ۲۱۱-۲۱۶). همین استدلال در خصوص رؤیا، ابصار، صور خیالی و بعضی از انواع کرامات و غیره نیز صادق است. اینها باید در عالم مثال وجودی مستقل داشته و در مجرد از ماده واسطه میان عالم حس و عقل باشند. با اینکه غیر مادی هستند اشباحی قائم به ذات و جواهری بسیطند، حتی اعراض موجود در میان آنها مثل طعمها و رایحه‌ها (سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۸۴/۲-۱۸۵). خلاصه اینکه، هرچند عالم مثال، دارای بعد مکانی است، در جایی قرار ندارد. نه فاصله‌ای معین آن را از عالم ما جدا کرده و نه در جهتی خاص نسبت به ما قرار دارد؛ گویی محیط بر سراسر عالم ماست (همان: ۱۸۵-۱۸۹).

سهروردی در رساله‌های متعددش و مخصوصاً در آواز پر جبرئیل، اشاره به وجودهایی مثالی دارد که نفس انسانی می‌تواند شاهد آن باشد. او از عالم مثال عمدتاً به منزله بنیادی مابعدالطبیعی در اعتبار عینی رؤیتها استفاده می‌کند. سهروردی

---

→ از چشم نیز بستگی ندارد، پس دیدن به جز به واسطه مقابله شیء مستتیر با چشم سالم رخ نمی‌دهد... و حاصل این مقابله برمی‌گردد به نبود حجاب بین باصر و مبصر» (همان: ۱۳۴). در نظر سهروردی وجود یک شیء موجود دارای حضوری است که نفس ناطقه به مجردی که بر آن احاطه یافت، حضور شیء ادراک می‌شود. بنابراین، به هنگام رؤیت چیزی، این طور نیست که شخص آن چیز را می‌بیند بلکه وجود نفس است که بر حضور شیء احاطه می‌یابد. برای آنکه این کنش و واکنش صورت پذیرد، نباید حجابی میان داننده و دانسته وجود داشته باشد، چون داننده یعنی شخص، که همان نفس و به نظر سهروردی، نور است، با شیء که آن هم نورانی است در تماس می‌آید، آنگاه نفس آن شیء را مشاهده می‌کند. «من» در مقام عالم و «شیء» به عنوان معلوم هر دو وابسته به نور هستند؛ نور شرط لازم برای «من» است که «شیء» را بشناسم.

تصدیق کرده است که حکمای مشاء هم، رؤیای صادقه را احاطه عالم قدس بر نفس آدمی می‌دانستند؛ اما می‌گفتند جایگاه ظهور آن حس مشترک است نه نفس ناطقه. آنها رؤیای کاذبه را حاصل تصرفات قوه متخیله به حساب می‌آوردند و عالم قدس را در این کار دخیل نمی‌دانستند. شیخ اشراق جایگاه ظهور صور رؤیا را نفس و منشأ آنها را صرف صور عینیة مثالی می‌دانست. او معتقد بود که متخیله منشأ صور رؤیا نیست. بلکه تنها شیطنت می‌کند.

سهروردی به هنگام توصیف عالم مثال، چند اصطلاح به کار می‌برد که اختصاصاً از خود اوست، مانند «ناکجاآباد»، «خراب‌آباد» و شهرستان جان، که همه آنها را وی با اقلیم هشتم منطبق می‌داند (همان: ۲۱۱). هانری کربن از این محل با نام «mundus Imaginalis» یاد می‌کند و آن را سطحی از حقیقت به شمار می‌آورد که وجود طبیعی ندارد، اما حقیقی است؛ در واقع حقیقتی تر از عالم طبیعت است که به نظر حقیقی می‌آید.<sup>۱</sup> او در حکمة الاشراق به چند شهر این عالم اشاره می‌کند که همه آنها به اقلیم هشتم تعلق دارند (۱۳۹۷: ۲۵۴/۲-۲۵۵). به عقیده سهروردی مثل معلقه با مثل افلاطون که در عالم ثابت واقعند، تفاوت دارند. مثل معلقه که بین عالم برزخ و انوار قاهره واقعند نه تنها بسیارند بلکه بی‌نیاز از مکان و زمانند و به همین سبب است که حواس ظاهر قادر به دیدن آنها نیستند (همان: ۱۸۳-۱۸۴). عالم خیال، عالمی است که فقط کسانی می‌توانند آن را ببینند که از فهم عادی روی گردانیده و به تأویل تکیه می‌کنند، و این مسئله عمیقی است که سهروردی هم در تلوینات (۱۹۷۹: ۳-۴) و هم در الواح عمادی (۱۳۷۲: ۱۹۱) بحث کرده است. دیدن مثل مستلزم فراتر رفتن از کلیه موانع برای گذشتن از نقطه‌ای است که سهروردی به بیانی نمادین آن را کوه قاف می‌نامد. آنگاه شخص به شهرهای اسرارآمیز عالم مثل معلقه که منزلگاه این وجودهای روحانی است، می‌رسد.

به عقیده سهروردی، استدلال نوعی مشاهده است که از طریق آن انسان مثل را

۱. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: اثر هانری کربن درباره تخیل:

*Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*, trans. Ruth Horine Ipswich, Golgonooza Press, 1976.

در عالم خیال می‌بیند. در حقیقت، اندیشیدن به معنای واقعی عبارت است از اندیشیدن به مثلی که واقعیت آن را فقط می‌توان از طریق استدلال مشاهده کرد. این نکته‌ای است بس عمیق که سهروردی مطرح می‌کند، چون نفس عمل استدلال وجود عالمی عقلانی را ایجاب می‌کند که ساکنانش مثل هستند. همان‌طور که بیان کردیم، سهروردی بین این مثل، یعنی مثل معلقه و مثل افلاطونی فرق می‌گذارد: این مثل معلقه مانند مثل افلاطونی نیستند چون مثل افلاطونی وجودهای نوری ثابتند، اما این مثل معلقه، معلق در عالم اشباح هستند و محلی ندارند؛ پس رواست که آنها را در این عالم حسی مظهري باشد (همان، ۱۳۷۲: ۲۳۰-۲۳۱).

سهروردی گرچه مانند شیخ به مادی بودن نفس انسانی در مقام درک تخیلات معتقد است، اما به سبب خروج از نظریه دو تا بودن عوالم و قبول عالمی متوسط به نام «مثال اکبر» یا خیال منفصل از شیخ فاصله می‌گیرد. مطابق نظر سهروردی در حکمة الاشراق (سهروردی، ۱۳۹۷: ۲۱۰-۲۱۲) خیال و وهم و متخیله قوه واحدند که به سه اعتبار سه نام مختلف گرفته‌اند. محل قوه خیال بطن وسط مغز است، اما صور خیالی نه در مکانند و نه در زمان و نه منطبق در نفس، بلکه مستقل از نفس و قائم به ذاتند. این صور در وجود انسان و در ذهن او قرار ندارند؛ زیرا انطباق صور خیالیه کبیر در موضع صغیر ذهن محال است. در عالم خارج نیز قرار ندارند؛ زیرا در این صورت، باید صور خیالی هر کس مشهود همه می‌بود. در عالم عقل نیز قرار ندارند؛ زیرا صوری جسمانی‌اند و جایی برای آنها در عالم عقل وجود ندارد، معدوم هم نیستند؛ زیرا به نحو متمایز از یکدیگر تصور می‌شوند و احکام ثبوتی در موردشان صادر می‌گردد، در حالی که امور معدوم نه ممتازند نه محکوم احکام ثبوتی. حال که صور خیالیه قطعاً وجود دارند ولی نه در عالم ذهنند، نه در عالم عین و نه در عالم عقل، پس در عالم دیگری هستند که شیخ اشراق آن را مثال اکبر یا خیال منفصل می‌نامد (شهرزوری، ۱۳۷۹: ۵۰۹، قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۴۹-۴۵۱). این عالم، مجرد از ماده ولی دارای مقدار و اندازه است و صور خیالیه به نحو قائم به ذات در آن معلقند، یعنی میان تجرد و مادیت قرار دارند و تخیل عبارت است از اضافه اشراقی نفس به این عالم و مشاهده صور معلقه خیالی موجود در آن.

بر نظریه سهروردی اشکالاتی وارد است از جمله اینکه او قوه خیال را مجرد از ماده نمی‌داند مع ذلك معتقد است که نفس در مرتبه خیال، برای ادراک صور و اشباح جسمانی، این صور را در عالم مثال اکبر مشاهده می‌نماید، اما با توجه به اینکه مناسبت و سنخیت میان مدرک و مدرک، شرط ادراک است، چگونه قوه خیال مادی می‌تواند صور مجرد را ادراک نماید و نفس در مرتبه خیال با چه چشمی این صور را مشاهده می‌کند؟ به علاوه اتصال و اضافه اشراقی نفس به عالم مثال اکبر، چه هنگام صعود از عالم ماده به آن عالم، چه هنگام رجوع به عالم خودش، ملازم است با تکامل نفس و نمی‌توان پذیرفت که نفس بتواند بدون همرنگی، به آن عالم وسیع علمی متصل شود یا پس از اتصال، بدون اینکه رنگی از آنجا گرفته باشد به وطن خود باز گردد. نکته مهمی که مغفول واقع شده این است که اگر صور علمی - اعم از خیالی و عقلی - مدرک نفس واقع شوند و علم به آنها تعلق بگیرد، باید به غیر از وجود واقعی خود، وجود برای نفس هم داشته باشند. چون نفس وقتی به صورتی عالم می‌شود که آن صورت، در صقع نفس موجود باشد و داخل حیطه وجود آن شده باشد، نه این که صوری در خارج از وجود انسان باشند و مدرک قرار گیرند. همچنین سهروردی معتقد است که قوای خیالی نفوس انسانی بعد از مرگ به اجسام فلکی تعلق می‌گیرند و این اجسام موضع تخیل آنها واقع می‌شود، در حالی که قوای مادی بقایی ندارند تا جسم فلکی، موضع تخیل آنها واقع شود. باید اذعان کرد که با توجه به مواضع سهروردی انتقال قوه خیال از بدن با قول به مادی بودن آن، امری غیر قابل تصور و دور از واقعیت است. امکان ندارد ملاک حشر و بعث و سؤال و جواب قبر و نظایر این امور، ابدان مثالی در قوس نزولی وجود باشند - چنان که شیخ اشراق معتقد است - زیرا بعد از مرگ معذب یا منعم خارجی وجود ندارد و ملاک ثواب و عقاب نفوس انسانی، ملکات حاصل از اعمال و تجسم نیات و افعال در عمق وجود آنهاست (۱۹۷۹: ۲۸۲-۲۸۳).

بخش آخری که در آن سهروردی به توصیف عالم خیال می‌پردازد، به حیات اخروی مربوط می‌شود که روی هم رفته در آنجا به وقوع می‌پیوندد (همان: ۱۸۸). او همانند اشراقیون از حکما، معاد را جسمانی می‌داند، ولی متعلق نفس را جسم برزخی نزولی دانسته و عود روح را به بدن دنیوی محال می‌داند.

### ابن عربی و طرح عالم خیال بر اساس قوس نزول و صعود

بعد از سهروردی، ابن عربی و تابعان او به شرح و بسط نظریه عالم مثال پرداخته آن را بر اساس قوس نزول و صعود در هر دو قوس مطرح کرده‌اند. اولی را غیب امکانی و دومی را غیب محالی نامیدند؛ زیرا ظهور اولی در عالم شهادت ممکن است، اما دومی فقط در آخرت ظاهر خواهد شد. ابن عربی همانند سهروردی و بر خلاف ملاصدرا قوه متخیله و همین طور سایر قوای مربوط به غیب نفس غیر از عاقله را مادی می‌داند و معتقد است که نفس، صور خیالیه را در مثال مطلق رؤیت می‌نماید. او بین خیال متصل (مقید) و خیال منفصل (مطلق) فرق می‌نهد (قیصری، ۱۲۹۹: ۱۰۲). در عرفان ابن عربی به عالم مثال که جواهر موجود در آن، در مقداری بودن، شبیه جواهر جسمانی و در نورانی بودن، شبیه جواهر عقلی‌اند، خیال مطلق یا منفصل و به ظهور آن در هر موجود مادی، خیال متصل می‌گویند. برزخ صعودی که محل ارواح بعد از مرگ است با برزخ نزولی تفاوت دارد، زیرا صور موجود در اولی در آخرت امکان ظهور دارند و صور موجود در دومی در دنیا. قیصری ضمن شرح بر دیدگاه‌های ابن عربی، شالوده عالم مثال را تخیل نفس کلی می‌داند که تخیلات فردی ما می‌تواند در آن سهیم باشد. چیزی شبیه به نظریه تعقل ابن سینا، و لاهیجی در شرح بر شبستری می‌گوید که این عالم مشتمل است بر اعیان ثابتة موجودات و نفوس دیگر مردگان. قطب‌الدین عبارتی را از فتوحات مکیه نقل می‌کند که ابن عربی در آن تناقضهای صوری را که در آینه‌ها دیده می‌شود بیان می‌کند و سپس توضیح می‌دهد که برزخ میان این عالم و عالم دیگر که این صور قائم به آنند نیز محل رؤیتها و تجربه‌های مردگان است (همو، ۱۸۸۱: ۳۰ به بعد و ۱۸۸۲: ۲۵ به بعد؛ ترجمه کربن در *Spiritual Body*: ۱۴۴-۱۴۷ و نیز ۱۷۱-۱۷۵؛ لاهیجی، ۱۳۱۳/۱۸۹۵: ۲۸۷-۲۸۹).

اندیشه اصلی که نقطه آغازین تفکر ابن عربی را شکل می‌دهد، یعنی اینکه حقیقت، چیزی جز یک رؤیا نیست، از یک طرف مبین آن است که جهان آن‌گونه که ما آن را تحت شرایط عادی تجربه می‌کنیم در ذات خود چیزی جز خیال،

ظاهر و غیر حقیقت نیست. لکن از طرف دیگر این بدان معنا نیست که جهان محسوسات توهم صرف و زائیده محض ذهن است. در نظر ابن عربی اگر حقیقت، یک توهم باشد توهمی ذهنی نیست، بلکه توهمی خارجی است؛ یعنی «غیر حقیقی» است که بر مبانی وجودی استوار شده است و این برابر آن است که گفته شود آن حقیقت اصلاً توهم نیست، دست کم نه به آن مفهومی که غالباً از این کلمه فهمیده می‌شود.

برای وضوح بیشتر این نکته، باید به ادراک وجودی و خاص ابن عربی و مکتب او در مورد حضرات خمس، اشاره شود. در جهان‌بینی ابن عربی، پنج عالم یا پنج حضرت وجودی قابل تشخیص است. حضرت ذات، عالم غیب مطلق یا غیب الغیوب؛ حضرت اسماء و صفات یا حضرت الوهیت؛ حضرت افعال یا حضرت ربوبیت؛ حضرت مثال و خیال و حضرت حواس و مشاهده. هر کدام از این حضرات، نماینده کیفیت خاصی از تجلی حق است. این حضرات در میان خود یک کل متکامل را تشکیل می‌دهند. چیزهایی که در حضرت پایین‌تر هستند صور و مثالهایی برای چیزهایی هستند که در حضرت بالاتر قرار دارند. لذا هر آنچه در عالم شهادت که پایین‌ترین حضرات است قرار دارد مثالی است برای چیزی که در حضرت امثال می‌باشد و هر چه در عالم امثال است صورتی است که منعکس‌کننده حالتی از شئون حضرت اسماء و صفات الهی است و هر صفت خود بعدی است از ذات الهی در کار تجلی. «عالم مثال» به لحاظ وجودی قلمرو میانی تماس میان عالم محسوسات صرف و عالم روحانیت محض است.

این عالم عبارت از عالمی حقیقی است که در آن صورتهای اشیا به نحوی میان لطافت و کثافت یعنی میان روحانیت محض و مادیت صرف وجود دارند (قیصری، ۱۲۹۹: ۷۴). همه اشیا در این مرتبه از هستی، از یک سو با همه چیزهای موجود در عالم محسوسات یک وجه اشتراک دارند و از سوی دیگر با معقولات مجرد در عالم عقل صرف تشابه می‌یابند. اشیای خاصی وجود دارند که نیمی محسوس و نیمی معقولند. آنها محسوس هستند لکن لطافت در آنها اشتداد دارد. آنها معقول نیز هستند لکن نه بدان معقولیت که مثل افلاطونی دارای آنند. آنچه را



که عموماً خیال می‌نامند چیزی جز این عالم نیست. گرچه گاهی عالم مثال همان‌گونه که هست در ضمیر یک انسان عادی ظهور می‌کند. واضح‌ترین حالت این امر، رؤیاهای صادق‌هستند. عالم مثال همیشه موجود است و در هر لحظه بر روی ضمیر انسان کار می‌کند. لکن آدمی به نوبه خود معمولاً به هنگام بیداری از این عالم آگاهی ندارد، چرا که ذهن او در این حالت به دلیل نیروهای مادی عالم خارجی تمرکز نمی‌یابد. به هنگام خواب است که با به تعلیق درآمدن قوای مادی ذهن او، نیروی خیال قادر به درست عمل کردن است، و رؤیاهای صادق‌ه پدید می‌آیند. با این حال حتی اگر انسانی در خواب رؤیای صادقی را ببیند، این رؤیا نیز همیشه عرضه‌گر مثالهای محسوس است. این رؤیا مادامی که تأویل نشود فاقد اهمیت است.

ابن عربی فلسفه‌سازی خود از هستی را با مرتبه ملاموس حقیقت عادی آغاز نمی‌کند. در نزد او، اشیای جهان مادی تنها یک رؤیا هستند. آغاز و پایان وجودشناسی او، با تفهّم وجودی او از هستی در عمیق‌ترین ژرفا، یعنی حق تعالی است که بی‌نهایت از مرتبه فهم عرفی بالاتر و ابهامی لاینحل برای فهم مردمان عادی است. به طور مختصر، آن وجودشناسی مبتنی بر عرفان و برانگیخته از کشف است. ابن عربی در جهان‌بینی خود هر چیز را -چه روحانی و چه جسمانی، چه مرئی و چه نامرئی- تجلی حق مطلق می‌داند. به جز حق مطلق در اطلاق خود که تجلی نبوده بلکه مصدر تمام تجلیات است.

### ملاصدرا و قوه خیال در قوس صعود

ملاصدرا در پرتو مبانی و اصول فلسفی اش هرگونه دوگانگی و یا تقدم و تاخر را بین خیال و عقل برطرف می‌سازد. در فلسفه ملاصدرا قوه خیال و عالم صور خیالی مبحث مهمی است. او از این قوه در تبیین اموری چون ادراک، خواب، معراج، سحر و مراتب هستی، قیام صدوری صور ادراکی به نفس و اتحاد با آنکه در حل مسئله شناخت مهم است، استفاده کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۳۷-۳۵۶، نیز ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۸: نمط ۱۰). قوه خیال، در کنار قوای حسی و عقلی، به عنوان یکی از منابع شناخت اثبات

می‌شود.<sup>۱</sup> پدیده‌هایی چون وحی و مکاشفات را می‌توان بهتر تبیین کرد. با آن تبیین فلسفی، اموری چون معجزه امکان‌پذیر می‌گردد. علاوه بر مرتبه مادی و عقلی در جهان، مرتبه دیگری هم در بین آنها وجود دارد. کربن پدیدارشناسی را همان تأویل یا کشف المحجوب می‌داند (۱۳۸۵: ۲۱) و پدیدار یا صورت را راه رسیدن به ذات معرفی می‌کند. او در مقابل زمان آفاقی که مربوط به عالم ماده است به زمان قدسی که مربوط به عالم خیال است، اشاره می‌کند و عقیده دارد که بسیاری از حوادث و امور دینی در این تاریخ و ارض ملکوتی رخ داده‌اند و قابل فهم می‌گردند (۱۳۸۴: ۴۰۳) و لذا رابطه نفس و بدن توجیه بهتری می‌یابد. وجود مرتبه مثالی در انسان، ما را از بن‌بستی که ثنویت روح و جسم یا فکر و امتداد ایجاد کرده است نجات می‌دهد (همان: ۸۲).

همچنین در پرتو چنین نظریه‌ای اثبات فلسفی معاد جسمانی ممکن می‌گردد و فهم عمیقی از تأویل به دست می‌آید. اثبات تجرد خیال و صور قائم به آن، اثبات حشر جمیع عوالم وجودی و بیان لزوم عود جمیع اشیا به مبدأ اعلا با براهین عقلی و بیان کیفیت عذاب قبر و سکرات موت و غیر اینها از مباحث مربوط به نفس و مقامات آن و همچنین اثبات عالم برزخ در قوس نزول بر طریقه‌ای غیر از طریقه سهروردی و ابن عربی از مختصات ملاصدراست.

۱. در دوران معاصر که سوپزکتیویته و فلسفه آگاهی به بحران رسیده است، کسانی چون هانری کربن و پیروان او و اساساً فیلسوفان پدیدارشناس توسل به عالم خیال را راهی برای گذشت از بحران تفکر و پر کردن خلأ میان ادراکات حسی و عقلی پیشنهاد کرده‌اند (کربن، /رض ملکوت: ۱۶). این پیشنهاد هرچه باشد حاکی از اهمیت طرح عالم خیال نه فقط در نظام فلسفه اسلامی بلکه در تمامی قلمرو فلسفه است. بدون شک نمی‌توان در فلسفه جدید و در نظام دکارتی جایی برای عالم خیال پیدا کرد و بیهوده است که مبحثی درباره خیال به فلسفه فیلسوفان دوره جدید بیفزاییم، اما اگر فیلسوف پدیدارشناس که در فعالیت ادراکی، طبیعت را دخیل می‌داند و در جسم و طبیعت نیز اثر و نشان روح می‌بیند به عالم خیال قائل شود و رجوع به آن را به معاصران توصیه کند عجیب نیست. این معانی در فلسفه جدید چندان مهجور شده است که به دشواری می‌توان بر خود هموار کرد که فی‌المثل شرایط ترانساندانتال ادراک در فلسفه کانت جایگاهی شبیه به عالم خیال در فلسفه اسلامی دارد و اتفاقاً کانت قوه خیال را نیز در قوام بخشیدن علم و ادراک دخیل دانسته است، منتهی در دوره جدید صورت خیالی ساخته و پرداخته قوه خیال است. البته درک روان‌شناسی قوه خیال و انتساب همه صورتهای خیالی به آن بسیار آسان است، اما اگر خوب تأمل شود قوه خیال چیزی بیش از شأن روان‌شناسی آن امری بسیار اسرارآمیز و قابل تأمل جلوه می‌کند.

## خیال منفصل و عالم برزخ

ملاصدرا بر خلاف شیخ اشراق جمیع صور خیالیه را در موطن و صقع نفس می‌داند. از نظر او صوری را که نفس اختراع می‌نماید و از دعابات وهم و قوه خیال است، نمی‌توان در عالم مثال مطلق، یعنی عالم خیال منفصل و یا به تعبیر دیگر عالم خیال در قوس نزول دانست. بهشتی که آدم از آن هبوط نمود، مثال مطلق است و جنتی را که برای متقین مهیا نموده‌اند، برزخ صعودی است نه نزولی. ملاصدرا ادراکات حسی را مربوط به مرتبه مثال نفس دانسته و نشان می‌دهد که صورت‌هایی که در آینه دیده می‌شود در اثر انکسار نور به وجود می‌آید و ربطی به عالم مثال ندارد. در نظر ملاصدرا صور مرآتی در اثر انکسار نور به وجود می‌آید و ادراک آنها مانند دیگر صورتهای حسی و خیالی که در خواب و بیداری دیده می‌شوند مربوط به مرتبه مثال نفس است و جن موجود جسمانی لطیفی است که مورد احساس افراد عادی قرار نمی‌گیرد.

عمده دلیل بر وجود چنین عالمی، مکاشفات عرفانی است که با روایات شریفه تأیید می‌شود و کمتر کسی است که قدمی در راه سیر و سلوک برداشته باشد و چیزی از این قبیل موجودات را مشاهده نکرده باشد. در حکمت متعالیه هر مرتبه از عالم، مثال مرتبه بالاتر است. بنابراین، باطن عالم ماده، عالم مثال و باطن آن عالم عقل و باطن عالم عقل، عالم اسماء و صفات و باطن اسماء، ذات حق متعال می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸۷). این دیدگاه باعث می‌شود که معنایی عمیق از تأویل ارائه شود، معنایی که کربن آن را پدیدارشناسی حقیقی و کشف المحجوب می‌داند و به واسطه آن از پدیدار و ظاهر به ذات و باطن می‌رسیم (آشتیانی، ۱۳۸۱). ملاصدرا، موجود مثالی را بر دو قسم تقسیم می‌کند: مثال منفصل و مثال متصل. مثال منفصل عبارت است از فرد مثالی هر نوعی از انواع محققه. چنین وجودی مسبوق به ماده جسمانی نیست؛ چون امکان ذاتی دارد و صرف امکان ذاتی کافی است که از علت خود فیض گردد. جوهر مثالی از نظر مرتبه وجود بعد از جوهر عقلانی و قبل از جوهر جسمانی قرار دارد و از این روی برزخ نامیده می‌شود.

از نظر ملاصدرا چون موجود در خارج و اصیل در اعیان و فیض از مبدأ وجود

مراتب مادون وجودی می‌باشند و ماهیت به منزله ظل و عکس و شبیحی است که از حقایق وجودیه انتزاع می‌شود و چون اصل حقیقت وجود دارای مراتب است و ظهورات مختلفیه دارد بین انحای وجودات، مجرد و مادی، دنیوی و اخروی و عقل و نفس تباین بالذات به حسب وجود نیست و می‌شود که یک حقیقت و ماهیت دارای افراد مختلف به شدت و ضعف و کمال و نقص باشد به نحوی که نقص و کمال و شدت و ضعف به اصل طبیعت برگردد، از این رو مثلاً برای انسان، فرد مادی، فرد برزخی، فرد عقلی و مجرد تام موجود است و بر اساس قاعده امکان اشرف وجود مفاض از حق از وجود عقلی و فرد مثالی مرور نموده به افراد منتشره در عالم ماده می‌رسد، لذا وجود در عقل تمام‌تر از وجود برزخی و وجود برزخی کامل‌تر از وجود مادی است.

جریان این قاعده منوط به این است که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثالی دانست و اثبات چنین مطلبی آسان نیست. اگر برای طبیعتی سه فرد ممکن باشد، فرد مجرد عقلانی و موجود مثالی و موجود مادی، از وجود فرد مادی به قاعده امکان اشرف استدلال می‌شود به وجود آن دو فرد. و در موجودات مجرد چون احتیاج به شرایط و لوازم و اعدادات مادی نیست و صرف امکان ذاتی کافی است، قاعده امکان اشرف جاری است، ولی اشکال کار این است که نمی‌توان تشکیک خاصی را به طور قطعی میان جوهر عقلی و جوهر مثالی و جوهر جسمانی اثبات کرد به گونه‌ای که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثال به حساب آورد و آن را واسطه در ایجاد عالم اجسام شمرد. برخی معتقدند اثبات عالم مثال از طریق قاعده امکان اشرف امکان‌پذیر نمی‌باشد، زیرا این قاعده مبتنی بر وجود رابطه علیت بین عالم مثال و ماده است در حالی که این امر، مبرهن نیست و لزومی ندارد که هر امر مجردی در سلسله علل جهان مادی قرار گیرد. برای مثال ادراکات مجرد ما علت امور مادی نیستند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۶۱ و ۴۷۲).

## خیال متصل و تجرد برزخی قوه خیال

ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود، وحدت تشکیکی آن و

حرکت جوهری به اثبات تجرد قوه خیال پرداخته است (۱۴۱۰: ۲۲۶/۸-۲۲۷) و تبیین فلسفی جدیدی از عالم خیال در قوس صعود به دست می‌دهد. از نظر او این صور نه در عالم ماده‌اند، نه در عالم مثل افلاطونی (۱۳۷۵: ۲۶۳). این صور، معلول نفس و لذا در خیال متصل ما قرار دارند، نه در خیال منفصل - آن گونه که سهروردی می‌پنداشت؛ و لذا ابصار، دیدن عالم مثال توسط قوای ادراکی مادی نمی‌باشد (۱۴۱۰: ۳۰۳/۱). بنابراین انسان در این دنیا و آخرت هرچه را که می‌بیند در ذات خود و عالم خود می‌بیند؛ یعنی همواره صورت ادراکی متحدشده با یکی از مراتب نفسش را می‌بیند (۱۳۷۵: ۲۴۴). او اثبات می‌کند که عالم مثال در قوس صعود، حاصل حرکت جوهری است و ملکات اخلاقی انسان در این عالم تجسم می‌یابند و نفس او بدن مثالی‌اش را ایجاد می‌کند (۱۴۱۰: ۳۱/۹) و لذا نیازی نیست که همانند ابن سینا برای توجیه حشر نفوسی که به مرحله ادراکات عقلی نرسیده‌اند، به اجرام سماوی متوسل شویم (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۳۵۵/۳).

بر این اساس، ملاصدرا برای اولین بار ضمن طرح دلایلی برای اثبات تجرد قوه خیال (۱۴۱۰: ۴۷۵/۳-۴۸۷) و نظریه شیخ الرئیس پیرامون مادی بودن خیال را رد می‌کند، با سهروردی فقط در اصل وجود عالم متوسط میان طبیعت و عقل هم‌رأی می‌شود و بر اساس مبانی حکمت متعالیه و به خصوص حرکت جوهری تبیین جدیدی از عالم مثال در قوس صعودی ارائه می‌کند که با تبیین عرفا بر اساس تجدد امثال تفاوت دارد. او در اسفار (همان: ۲۳۴/۸-۲۳۹) دلایل شیخ بر اثبات جسمانیت خیال را نقل و نقد می‌کند، و خیال را قوه‌ای غیر مادی به شمار می‌آورد. او علاوه بر رد استدلالهایی که برای جسمانیت خیال اقامه کرده‌اند، برای اثبات تجرد خیال مستقیماً نیز دلیل اقامه می‌کند (همان: ۲۲۶-۲۲۷: ۱۳۷۵: ۳۲۸).

پس از رد نظریه ابن سینا و سهروردی، ملاصدرا با تکیه بر مبانی خود، نظریه سومی را ارائه می‌کند که می‌تواند مسائل و مشکلات قبلی را به نحو مناسب و جامع‌تری پاسخ دهد. او با اثبات تجرد قوه خیال و صور ادراکی آن، دلیل دیگری بر وجود عالم خیال و اتحاد نفس با صور آن ارائه کرده است (۱۳۶۰: ۱۹۷). در این نظریه، نحوه ایجاد صور خیالی به این ترتیب است که نفس با مشاهده امور خارجی،

در صقع خود صوری مطابق این صور ایجاد می‌کند. ادراکات جزئی ناشی از امور خارجی در این انشا، نقش علت معدّه صور خیالی را دارند نه علت موجدّه؛ چون نفس به سبب حضور در عالم ماده هنوز نیازمند جهات اعدادی است و نمی‌تواند مستقلاً و بدون استمداد از خارج، صورتی را انشا کند. بنا بر حرکت ذاتی استکمال، ماده مستعد، مرتبه به مرتبه، از مادیت محض به سمت تجرد حرکت می‌کند تا به تجرد عقلانی برسد. در این حرکت، نفس به واسطه معدّات خارجی، دچار تحول ذاتی می‌شود و از مرتبه و عالم حس به مرتبه و عالم تجرد برزخی وارد شده بر طبق استعدادی که از معدّات تحصیل نموده واجد صورتی می‌شود که عین وجود نفس و قائم به جهت تخیل و برزخ آنند. این صور، با شیء خارجی منشأ انتزاع متمائل و بر آن منطبقند و میان نفس و صور خیال که در واقع تجلی و ظهور نفس در مرتبه خیالند اتحاد وجودی برقرار است.

ملاصدرا که قائل به تجرد خیال است نسبت صور خیالیه به قوه تخیل را نسبت علت به معلول می‌داند نه نسبت حال به محل. از نظر او قیام صور خیالی به نفس قیام صدور است نه حلولی، و صور علمیه مخلوق نفس و نفس منشأ صور است (۱۴۱۰: ۳۱/۹). نفس به واسطه مشاهده امور خارجی، در صقع داخلی خود ایجاد صور می‌نماید و احتیاج به امور معدّه فقط در این نشئه است و در آخرت، نفوس، مستکفی بالذاتند و به صرف تصور ذات و مدرکات خود دائماً مشغول به ایجاد صورند؛ نفوس سعداً موجد صور حسنه و نفوس اشقیاء محفوف به صور قبیحه می‌باشند. به عبارت واضح‌تر بین قوه خیال و صورت خیالی علاقه‌ای موجود است و این علاقه یا علاقه وضعی است مثل مجاورت و محاذات و سایر علاقه‌های موجود بین اجسام یا آنکه علاقه وضعی نیست، بلکه ارتباط بین این دو ارتباط علی و معلولی است. تأثیر قوه خیال در صور شعبی اگر تأثیر مادی باشد، باید به مشارکت وضع تأثیر نماید و باید بین آن با جسمی که متأثر می‌شود، علاقه وضعی موجود باشد. در حالی که صور خیالیه در جهتی از جهات عالم ماده واقع نیستند.

او در مقام اثبات تجرد خیال بین حضور صور ادراکی برای نفس و حصول آن صور در مواد خارجی از جهاتی فرق می‌گذارد. از نظر او بین صور و اشکال و

هیئات و الوان و کیفیات مادی تراحم است. جسم اگر شکل یا لون مخصوصی را قبول نمود، اگر شکل و لون مخالف آن در جسم حلول نماید، شکل و لون اول را از بین می‌برد و محو می‌نماید؛ اما صور ادراکی در دار وجود مزاحم ندارند. خیال که حافظ صور جزئی است، هزاران صورت را حافظ است و این صور به اعتبار اینکه خیال حافظ آنهاست، به وجود واحد در مخزن خیال موجودند و هیچ تراحم ندارند. او اثبات می‌کند که در صور مادیه ممکن نیست جسم بزرگ در محل و ماده کوچک حلول نماید، به خلاف وجود ادراکی. اگر جمیع سماوات را نفس در خیال خود جای دهد، هیچ احساس تنگی محل نمی‌نماید. اگر ما بزرگ‌ترین مقدار را تصور نماییم همه آن را ادراک می‌نماییم نه جزئی از آن را. علت این معنا آن است که نفس خود نه مقدار دارد و نه صاحب وضع است که قبول اشاره حسیه نماید.

صور مادی دارای وضع و قابل اشاره حسیه‌اند، برای آنکه در جهتی از جهات عالم ماده واقعند به خلاف انواع صورتهای ادراکی که دارای وضع نیستند و در جهات عالم ماده واقع نگردیده‌اند. صورت خارجی موجود مادی را ممکن است هزاران نفر ادراک نمایند، یعنی هر یک از درک کنندگان صورتی از آن بردارند، ولی صورت مدرکی را که به وجود ادراکی نائل شده است و در صقع نفس موجود است، فقط برای مدرک خودش حاضر است و بس. ممکن است انسان صور کثیری از اشیایی را که در خارج تحقق ندارند و معدومند، تصور نماید و در ذهن به آنها وجود بدهد. محل این صور قوه دماغی نیست، چون بیشتر صوری را که ما دائماً در ذهن خود وجود می‌دهیم به مراتب از قوه دماغی بزرگ‌ترند. این صور اگر در قوه دماغی موجود باشند، انطباع کبیر در صغیر لازم می‌آید و اگر بعضی از آن صور در هوا موجود باشند، مدرک بالذات ما نخواهند بود. چون مدرکات بالذات نفس، آن را گویند که وجود «لنا» داشته باشد. بر این اساس صور خیالی، در دو موطن متحد با نفسند: یکی در موطن وجود جمعی خیال که مقام وجود اجمالی آن باشد، دیگری در موطن ظهور صور خیالیه. به اعتبار خلاقیت نفس در مرتبه خیال، اولی را انطوای کثرت در وحدت و دومی را ظهور وحدت در کثرت گویند.

### تجرد خیال در برزخ صعودی و مبحث معاد

همان‌طور که بیان کردیم نظریه تجرد برزخی قوه خیال قادر است بسیاری از مسائل فلسفی از قبیل توجیه بقای تمام انسانها و بهره‌مندی از ثواب و عقابهای جسمانی، بقای نفوس بسیطه که در حد عقل هیولانی مانده‌اند و تفسیر آیات و روایات مربوط به احوال پس از مرگ را به نحو منطبق بر شریعت و بسیار بهتر از دیگر مکاتب فلسفی تبیین نماید و گام بزرگی در حل بعضی مشکلات لاینحل بردارد. در حکمت متعالیه، قوای باطنی - اعم از قوای جزئی و کلی - غیر مادی و باقی و دائمی هستند و با مرگ از بین نمی‌روند، زیرا عالم تجرد منحصر به عالم عقل صرف نیست و حقیقت انسان در مقام نفس حیوانی که همان قوه خیال است با جمیع شعب و فروع این قوه به وجودی جسمانی و دارای تعلقات ماده نظیر مقدار، رنگ و اندازه و حس، مانند قوه عاقله ابدی است. پس انسان علاوه بر مرتبه حسی مادی و مرتبه عقلانی و تجردی، دارای مقام تجرد مثالی نیز هست که وجود حی، باقی، درآک و در عین حال دارای تجسم و تقدر است و می‌تواند بقای نفوس بسیط و فاقد عقل بالفعل، حشر عموم مردم، آیات و روایات دال بر تجسم و تقدر صور اخروی و احوال قبر و امثال آن را توضیح دهد. به علاوه اثبات تجرد برزخی، بقای نفوس حیوانی و برخی ادراکات آنها نظیر محبت، ترس و فرار و از همه مهم‌تر ادراک آنها نسبت به ذاتشان را موجه می‌سازد.

دیدگاه ملاصدرا و شیخ الرئیس در امر بقای قوه خیال، مستقیماً متأثر از دیدگاه ایشان درباره مرتبه وجودی این قوه است. بدیهی است که هر دو فیلسوف متفق القولند که امر مادی، فانی می‌شود و هرچه باقی و ماندنی است باید مجرد و غیر مادی باشد، اما دامنه مصادیق امر مجرد نزد این دو متفاوت است. ملاصدرا به سبب ذومراتب دانستن نفس انسانی و به سبب گسترش دادن دامنه تجرد و مشروط دانستن بقای به تجرد در هر مرتبه‌ای - خواه تجرد مثالی، خواه تجرد تام - علاوه بر قوه عاقله، قوه خیال را نیز به جهت تجرد مثالی، امر باقی انسان بعد از مرگ می‌داند و بقای آن را هماهنگ با اصول و مبانی خود تعیین می‌نماید. اما شیخ با منحصر کردن تجرد به مجرد تام از یک سو و منحصر دانستن قوه مستغنی از جسم و آلات جسمانی مادی

به قوه عاقله از سوی دیگر، خیال و به دنبال آن واهمه را مادی، جسمانی و فانی به فنای بدن می‌خواند و در کتاب نفس شفا با تنظیم مقدمات مورد نظر، نتیجه فَنای همه قوا غیر از عاقله را مسجل می‌کند: «لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّ جَمِيعَ الْقَوَى الْحَيَوَانِيَّةِ لَا فِعْلَ لَهَا إِلَّا بِالْبَدَنِ فَوْجُودَهَا إِنَّ تَكُونَ بِدَيْتِيَّةٍ فَلَا بَقَاءَ لَهَا بَعْدَ الْبَدَنِ» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۷۵).

ملاصدرا بر اساس نظریه‌اش در باب تجرد قوه خیال، در مبحث معاد، نظریه‌ای دارد که قبل از او کسی قائل به آن نبوده است. غفلت از تجرد خیال در برزخ صعودی منشأ انکار حشر اجساد شده است، یعنی غفلت از اینکه هر انسانی در باطن این بدن، متصور به بدنی است که حی و غیر مادی است و فنا در آن راه ندارد و به وجهی عین این بدن جسمانی و به وجهی غیر این بدن است؛ بدنی که انسان آن را با عمل اختیاری خود و با حرکت جوهری نفس می‌سازد. بنا بر این طریقه، آنچه در روز معاد محشور می‌شود، مجموع نفس و بدن است و محشور در معاد، این بدن می‌باشد نه بدن دیگر مابین بدن دنیوی. سایر فلاسفه چون بدن موجود در باطن این بدن را منکرند، محشور در یوم نشور را بدن مابین این بدن می‌دانند. اشراقیون چون مثال متصل و تجرد خیال را در برزخ صعودی منکرند، ملاک حشر اجساد را ابدان مثالی در قوس نزول می‌دانند. در حالی که در نظر ملاصدرا هر انسانی در حال حیات دارای قوه خیالی مجرد و بدنی مثالی است که ساخته نفس خودش و هماهنگ با ملکات اخلاقی‌اش می‌باشد و پس از مرگ همراه او باقی می‌ماند (۱۴۱۰: ۲۲۱/۹). بنابراین نیازی نیست تا برای توجیه حشر نفوس متوسط، به اجرام سماوی (ابن سینا، ۱۳۷۸: نمط ۸، فصل ۱۷، ص ۳۴۹) یا به عالم مثل معلقه (در قوس نزول) و برازخ علویه که مظهر آن می‌باشند (سهروردی، ۱۳۹۷: ۲۳۰/۲) متوسل شویم.

ملاصدرا قائل است که بدن محشور در روز قیامت عین همین بدن دنیوی است، نه غیر آن؛ ولی با تبدلات و انتقالاتی که متناسب با آخرت است. از نظر او در مرکبات خارجی، شیئیت هر شیئی به صورت نوعیه است و صورت نوعیه در هر مرکبی برگشتش به نحوه خاصی از وجود است. و از آنجا که فصل اخیر در انواع مختلف، جامع جمیع مراتب حاصل از حرکات و انتقالات در صورت قبلی می‌باشد و شیئیت هر شیئی به صورت آن است، اگر صورت طبیعی به صورت مثالی و یا به صورت

اخروی متبدل گردند انحای تبدلات و انتقالات ضرری به انسانیت انسان وارد نخواهد کرد. از برای هر انسان در این نشئه، بدن مثالی صاحب مقدار و شکل و لون در باطن این جسم محسوس موجود است که نسبت بدن دنیوی به آن، نسبت ناقص به کامل است. تفاوت این دو بدن در این است که در عالم برزخ و در بین موجودات برزخی و صور مثالی چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، تکثر و تعدد در نوع واحد احتیاج به مشارکت ماده و جهات قابل ندارد. ممکن است این تکثر و تعدد در نوع واحد از ناحیه فاعل حاصل گردد. در این کلام رمزی است که ملاصدرا آن را در مباحث نفس بیان کرده است. از نظر او نفس انسان در صقع خود صور اشباحی مجرد از ماده جسمانی را ابداع می‌نماید که ماده آنها فقط توجه نفس و جهات فاعلی است.

بنا بر طریقه ملاصدرا، بدن محشور در معاد، بدن عنصری مادی نمی‌باشد. او معتقد است که انسان پس از مرگ وارد عالم برزخ می‌شود و با بدن مثالی از تنعمات یا عذابهای عالم برزخ برخوردار است و بعد از برپایی قیامت کبری با بدن اخروی در بهشت منتعم از نعمتهای الهی و در جهنم متأذی از نعمتهای الهی می‌شود. لازمه عود نفس از عالم برزخ به این عالم و تعلق آن به بدن جسمانی مادی، مستلزم اجتماع دو نفس بر بدن واحد است. چون ماده جسمانی معد برای حدوث نفس است، هر زمان در بدن مزاج صالح جهت تعلق نفس حاصل شود از موجود مجرد عقلی و واهب صور، نفس مدبری بدون مهلت و تراخی به آن بدن افاضه خواهد شد، برای آنکه مجرد، تام الفاعلیه است و در او بخل و حالت منتظره برای افاضه نیست و آنچه که مدخلیت در فاعلیت او دارد، عین ذاتش می‌باشد. در صورتی که نفس دیگری از عالم ربوبی به بدن افاضه شود لازم می‌آید اجتماع دو نفس مدبر در بدن واحد، لازمه تعلق دو نفس به بدن واحد، اجتماع دو صورت عرضی و حلول دو فعلیت در ماده واحد است. شیخ و اتباع او محذور تناسخ را همین دانسته‌اند.

ملاصدرا بر این اساس موفق به اثبات حشر اجساد و معاد جسمانی می‌شود و نشان می‌دهد که در قوس صعود، بدن محشور در روز جزا عین بدن موجود در نشئه دنیاست با تغییر خصوصیات بدن از وضع و جهت و غیر این دو و این تبدلات و

تغییرات ضروری به تشخیص انسان نمی‌زند، برای آنکه بدن و ماده در هر شیئی به نحو ابهام مأخوذ است و تعین هر موجودی به صورت نوعیه آن است و اگر جایز باشد که صورت بدون حلول در ماده محقق شود، خودش صورت و فعلیت است. مثلاً بدن انسان در این نشئه با آنکه معروض تغییرات و تبدلات مختلف از کودکی، نوجوانی، جوانی، میان‌سالی و پیری واقع می‌شود، این تغییرات سبب خروج بدن انسان از بدنیت نمی‌شود.

از نظر ملاصدرا افرادی که در آخرت محشور می‌شوند مختلفند: بعضی از آنها حشرشان، حشر اجساد و حظی از ادراک معانی خالصه ندارند و لذت آنها منحصر به لذات جسمانی است و بعضی چون حظشان از ادراکات عقلی وافر است، علاوه بر لذات جسمانی از لذات روحانی هم بهره کامل دارند. منشأ جنت جسمانی، تفکر در آفاق و انفس و تدبر در آیات حق تعالی و نظر در کیفیت صدور اشیا از حق و استدلال از عالم محسوسات بر مجردات و کیفیت رجوع موجودات به مبدأ وجود و غیر اینها از معارف حق است. نفس ناطقه به اعتبار اکتساب اخلاق فاضله در صقع داخلی خود صوری را ایجاد نموده و آن صور منشأ فعلیت نفس و سبب خروج آن از قوه به فعل می‌باشند. نفس، بدون شک متصور به آن صور می‌شود. بعد از خروج از این نشئه و زوال شوغل مادی و جسمانی، جمیع قوایش در قوه واحد محشور می‌شود و به اعتبار استکمال جوهری و رفع ماده، قدرت بر ایجاد هر شیئی دارد و در ایجاد مشتهیات خود احتیاج به ماده جسمانی واقع در دار حرکات و استکمالات ندارد و هرچه در لوح نفس خطوط نماید، نزد او حاضر می‌شود.

دوزخ و نار نیز بر دو قسم است: نار معنوی روحانی عقلی و نار محسوس شبحی جسمانی. مبدأ نار عقلی حرمان قوه عقلیه از کمالات نفسانی و علوم الهی و معارف

۱. برخی از مستعدین به واسطه تحصیل مکاشفات و سیر معنوی در مراتب وجود، اهل جنت صفتند و این دسته از اهل سعادت محشور با حقند، در مقام واحدیت و اسماء و صفات. دسته چهارم به واسطه استعدادات ذاتی و تجلیات ربوبی، اهل جنت ذات و مظهر تجلیات ذاتیه‌اند که علاوه بر حشر جسمی و حشر عقلی دو مرتبه دیگر را هم واجدند. این مقام یعنی حشر با ذات اختصاص دارد به نبی ما محمد ﷺ و اهل بیت او ﷺ نیز مخصوصند به تجلیات ذاتیه. به همین مقام اشاره شده است در کلام حضرت ختمی ﷺ: «أبیت عند ربی يطعمنی و یسقینی».

ربانی و معاندت با معارف حقه و رسوخ عقاید باطل می‌باشد و علت حصول نار حسی انغمار در شهوات و ولع در دنیا و مادیات و زخارف آن می‌باشد. نفس و روح بعد از استمرار در ایجاد اعمال بد و زشت و افعال پلید و رجس متصور به صور مناسب با اعمال خود شده و به واسطه کثرت مزاولت با اعمال سبعی و شیطانی مظهر صور مثالی و ابدان برزخی حیات و عقارب و سموم می‌شود. بدین ترتیب ملاصدرا روی مبنای حرکت جوهری، تجسم اعمال و ملکات افراد انسان را به حسب حشر و عود انواع متباینه تبیین می‌کند که در کتاب و سنت اشارات لطیفی به حقیقت این قول وجود دارد. در قرآن و متون روایی در مورد تمثال ارواح در عالم خیال، وجود برزخی که بر این عالم احاطه دارد، قیامت صغری و تجسم اعمال و مسائل مربوط به بهشت و جهنم مطالب بسیاری وجود دارد که دستمایه ارزشمندی برای حکمای اسلامی و به خصوص ملاصدرا بوده است. بنابراین بحث عالم خیال در هر سه حوزه قرآن، برهان و عرفان مطرح شده است و حکمت متعالیه محل ظهور این سه حوزه می‌باشد.

آنچه در بالا بیان شد، موضع ملاصدرا در باب قوه خیال است. فارابی و به تبع او ابن سینا خیال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکرند و جمیع قوای مربوط به نفس غیر از قوه عاقله را مادی می‌دانند، لذا قائلند که انسان تنها به عنوان عقل جزئی بعد از موت باقی است و سایر قوای او از بین می‌رود. روشن است که با نفی تجرد خیال و جسمانی دانستن آن که به دنبال نفی تجرد مثالی و عالم برزخ حاصل می‌شود، نمی‌توان از عهده پاسخگویی به بعضی مسائل فلسفی برآمد. نظریه فوق تا مدت‌ها همه حکما را به تابعیت واداشت، حتی شیخ اشراق که به عالم واسطه میان مادیت محض و تجرد تام قائل بود به مادی بودن نفس حیوانی و نفس انسانی در مقام ادراک صور متخیله معتقد شد. بعضی مانند فخر رازی نیز با نفی قوای باطن از جمله خیال، از درگیر شدن در مباحث مربوطه رها شدند و نفس را جایگزین این قوه دانستند. این سخن، موضع مشهور ابن سینا در باب قوه خیال است. در مباحثات به برهانی برمی‌خوریم که نتیجه مقدمات ذکر شده در آن، تجرد خیال است و یک جا نیز آنقدر پیش می‌رود که برای رسیدن به تجرد خیال فقط نیازمند حل یک مشکل است و بس، یعنی مشکل ارتسام صور در قوه خیال. پس او به نتیجه تجرد خیال می‌رسد

اما به دلیل نداشتن برخی مبانی و نقصان یک مقدمه برهان، نمی‌تواند شکل کامل برهان را تنظیم کند و ما رفع این نقیصه و جایگزینی مقدمه صحیح را در آرای فلاسفه بعدی جستجو می‌کنیم. انکار اصالت وجود و تشکیک در مراتب هستی و حرکت در جوهر اجسام و تحول ناقص به کامل از طریق حرکت تدریجی باعث شد که این فلاسفه نتوانند بپذیرند که حقیقت واحد شخصی مانند نفس انسان، می‌تواند دارای مراتب متعدد مادی، مجرد غیر تام - یا مجرد برزخی - و مجرد تام باشد که همگی آنها حاصل حرکت تدریجی استکمالی در ماده و صور جوهری است.

سهروردی گرچه مانند ابن سینا به مادی بودن نفس انسانی در مقام درک تخیلات معتقد است، اما به سبب قبول عالمی به نام مثال اکبر یا خیال منفصل از شیخ فاصله می‌گیرد. از دیگر سو علی‌رغم هماهنگی با ملاصدرا در اعتقاد به عالم مثال، در تجرد قوه خیال و بعضی موارد دیگر با او موافق و هم‌رأی نمی‌باشد. او مراتب عقل و برزخ و ماده را در یکی از دو قوس وجود حاصل می‌داند ولی وجود برزخ در قوس دیگر یعنی قوس صعود را منکر می‌شود، در حالی که قوس صعود و نزول وجود باید با هم مطابق باشند. در حالی که شیخ اصولاً وجود برزخی را منکر شده است چه در قوس صعود، چه در قوس نزول، چه در وجود انسان، چه در عالم خارج از او، و هستی را به مادی محض و مجرد صرف تقسیم می‌کند. بعد از سهروردی، ابن عربی و تابعان او به شرح و بسط نظریه عالم مثال پرداخته آن را بر اساس قوس نزول و صعود در هر دو قوس مطرح کرده‌اند. ابن عربی همانند سهروردی قوه متخیله و همین‌طور سایر قوای مربوط به غیب نفس غیر از عاقله را مادی می‌داند و معتقد است که نفس، صور خیالی را در مثال مطلق رؤیت می‌نماید.

ملاصدرا با تکیه بر مبانی خود، نظریه سومی را ارائه می‌کند که می‌تواند مسائل و مشکلات قبلی را به نحو مناسب و جامع‌تری پاسخ دهد. در این نظریه، نحوه ایجاد صور خیالی به این ترتیب است که نفس با مشاهده امور خارجی، در صقع خود صوری مطابق این صور ایجاد می‌کند. از نظر او این صور نه در عالم ماده‌اند، نه در عالم مثل افلاطونی، نه در خیال منفصل. این صور، معلول نفس و لذا در خیال متصل ما قرار دارند. بنابراین انسان در دنیا و آخرت هرچه را که می‌بیند در ذات خود و

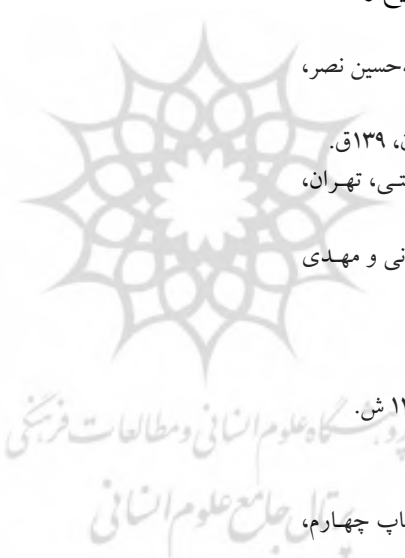
عالم خود می‌بیند؛ یعنی همواره صورت ادراکی متحدشده با یکی از مراتب نفسش را می‌بیند. او اثبات می‌کند که عالم مثال در قوس صعود، حاصل حرکت جوهری است و ملکات اخلاقی انسان در این عالم تجسم می‌یابند و نفس او بدن مثالی‌اش را ایجاد می‌کند و لذا نیازی نیست که برای توجیه حشر نفوسی که به مرحله ادراکات عقلی نرسیده‌اند، همانند ابن سینا به اجرام سماوی فلکی و یا همانند سهروردی به ابدان مثالی در قوس نزول متوسل شویم.

ابن سینا و سهروردی هر دو معتقدند که نفس انسان از ابتدای وجود، مجرد تام الوجود است و به همین سبب بعد از مرگ باقی و دائمی است. اما قوای جزئیة نفس، از جمله قوه خیال که مادی است، بعد از مفارقت نفس از بدن، فانی می‌شوند و لذا تأکید و تأیید معاد جسمانی و حشر اجساد برای آنها مشکل است. اما ملاصدرا با مبانی اختصاصی خود: ذو مراتب بودن وجود، تشکیک و اشتداد در وجود و حرکت ذاتی جوهری که هم در نفس ناطقه و هم در عالم طبیعت جاری است به موجودیت عالم مثال، قوه خیال و مرتبه تجردی برزخی به موازات یکدیگر قائل است و خیال را به عنوان قوه‌ای مجرد - به تجرد برزخی مثالی - برزخ وجود انسان و عامل بقای نفس در عالم برزخ و مثال، و مصحح معاد جسمانی و مبین آیات و روایات دال بر احوال پس از مرگ و رافع مشکلات و شبهات فلسفی موجود در این باب می‌داند و به این ترتیب گامی بزرگ در جهت تحول مباحث فلسفه برمی‌دارد.

بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که کشف و طرح عالم خیال در قوام و بسط فلسفه اسلامی اثری بزرگ داشته و در حل بسیاری از مسائل مؤثر افتاده و می‌توانسته است که به حل مسائل غامض تری مثل ربط حادث به قدیم نیز مدد برساند، اما اینکه بتوان جایی برای آن در فلسفه معاصر پیدا کرد مطلبی است که درک آن آسان نیست. کسانی که می‌گویند طرد اقلیم روح از جغرافیای هستی در سیر تاریخ غربی همواره آثار مهم داشته و حتی شبح‌سازی جهان نیز از آثار و نتایج طرد عالم خیال است، می‌توان در گفته‌شان تأمل کرد. بدون شک اگر خیال و باطن آن یعنی روح عالم دوباره در جغرافیای علم و معرفت جایگاهی پیدا کند، نگاه بشر دگرگون خواهد شد و جلوه دیگری از عالم و موجودات در نظرها ظهور پیدا خواهد کرد.

### کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۳۷۸ ش.
۳. همو، الرسالة فی السعادة، ضمن رسائل ابن سینا، استانبول، حلمی ضیاء اولکن، ۱۹۵۳ ق.
۴. همو، الشفاء، الالهیات، با مقدمه ابراهیم مدکور، قاهره، بی‌تا.
۵. همو، الشفاء، کتاب النفس، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۶. همو، الطبیعیات من الشفاء، قم، بیدار، چاپ سنگی.
۷. همو، المباحثات، تحقیق و تعلیق بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۸. همو، النجاة، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴ ش.
۹. همو، رساله نفس، تحقیق موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ ش.
۱۰. رازی، فخرالدین محمد، المباحث المشرقیه، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، قم، علامه، ۱۳۶۹ ش.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، التلویحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانزی کربن، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۹۷۹ ق.
۱۳. همو، الواح عمادی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۷۲ ش.
۱۴. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح هانزی کربن، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۹ ق.
۱۵. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه ضیایی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۱۶. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱۷. قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، بمبئی، ۱۲۹۹ ق، و نیز بمبئی، ۱۳۰۰ ق.
۱۸. کربن، هانزی، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، تهران، جامی، ۱۳۸۵ ش.
۱۹. همو، مجموعه مقالات، گردآوری و تدوین محمدامین شاهجویی، تهران، حقیقت، ۱۳۸۴ ش.
۲۰. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، ۱۳۱۳ ش.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقه علی نهایه الحکمه، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۲۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۲۳. همو، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۲۴. همو، رساله الشواهد الربوبیه، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
26. Corban, Henry, *Spiritual Body and Celestial Earth*, trans. Nancy Pearson, Bollingen Series, Princeton University Press, 1977.
27. *Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*, trans. Ruth Horine Ipswich, Golgonooza Press, 1976.



پروژه گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پایگاه جامع علوم انسانی